

O Ser da Ciência e a Ciência do Ser na Filosofia de Descartes

ENÉIAS FORLIN

*Departamento de Filosofia
Universidade Estadual de Campinas
CAMPINAS, SP*

ejforlin@uol.com.br

Resumo: O presente artigo busca mostrar como, na filosofia cartesiana, o esquema de fundamentação do conhecimento (tal como é exposto, sobretudo, nas *Meditações*) reproduz fielmente a estrutura ontológica do ser, na qual a realidade contingente e imperfeita depende da realidade necessária e perfeita. A insistência na exposição deste vínculo entre epistemologia e ontologia pretende enfatizar que jamais devemos esquecer que a teoria do conhecimento do século XVII ainda não é a epistemologia de nossa época.

Palavras-chave: Teoria do conhecimento. Razão. Verdade. Necessidade. Contingência.

A questão da necessidade e da contingência na filosofia cartesiana não se resume, como poderia parecer à primeira vista, a uma discussão em torno de Deus como livre criador das verdades eternas. Pretendo mostrar, e aqui está o objetivo central deste artigo, que a questão da necessidade e da contingência é um tema estrutural da metafísica ou Filosofia Primeira de Descartes, comandando tanto os interesses epistemológicos quanto ontológicos que estão ali intimamente imbricados. Ao longo de minha exposição, ficará evidente, assim espero, que a estrutura cartesiana de fundamentação do saber espelha a escala ontológica do ser ou da perfeição, onde a realidade contingente, mutável, perecível, fundamenta-se na realidade necessária, imutável, eterna.

Quando, na sua empresa de fundamentação do saber (que é exposta na Quarta Parte do *Discurso do Método* e, de forma mais completa e elaborada, nas *Meditações Metafísicas*, bem como no Livro I dos *Princípios da Filosofia*), Descartes desmonta a suposta base empírica do conhecimento e demonstra que este se

fundamenta no âmbito estrito da razão, o que ele faz é descolar o conhecimento do solo contingente da experiência sensível e o fixar no solo onde se tem acesso às verdades eternas criadas por Deus e à própria realidade necessária de Deus.

Para que o conhecimento seja, de acordo com a exigência cartesiana, absolutamente certo e seguro, o objeto do conhecimento deve ser de fato um objeto, uma *coisa*, um *ser real*, e não um mero *aparecer*, uma aparência. O conhecimento absolutamente certo e seguro, portanto, é aquele que tem como objeto a própria realidade das coisas, e neste sentido, funda-se nela. A tarefa epistemológica cartesiana aparece assim como uma tarefa eminentemente metafísica: garantir que tenho um conhecimento absolutamente certo e seguro das coisas é garantir que aquilo que eu conheço *é a realidade em si mesma*.

Até aqui, porém, não há nenhuma novidade: também a tradição empirista escolástico-aristotélica pretendia ter como objeto de conhecimento a realidade em si mesma. Apenas que esta tradição julgava que seria possível alcançar isto precisamente através da experiência sensível: os dados sensíveis, sendo reflexos das próprias coisas na alma, permitiam que a alma abstraísse deles a inteligibilidade das coisas, produzindo os conceitos de suas verdadeiras naturezas¹.

É precisamente neste ponto que Descartes rompe com a tradição. Ele duvida que os dados sensíveis sejam *reflexos* das próprias coisas; ele duvida, portanto, que do *conhecimento do aparecer* eu possa chegar ao *conhecimento do ser*, dado que o *aparecer* pode *não ser reflexo* do próprio *ser* das coisas. Em suma, Descartes duvida que, pela experiência sensível, reino das aparências, eu possa alcançar a realidade em si mesma, e que, portanto, a experiência sensível possa fornecer um conhecimento certo e seguro. Se a experiência pudesse fornecer um conhecimento absolutamente certo e seguro, acredita Descartes, ela não seria passível de dúvida, seria *indubitável*.

¹ Ver, por exemplo, *Compêndio de Teologia*, Primeira Parte, Tomás de Aquino, caps. 81-83.

Ora, valendo-se dos argumentos céticos, Descartes demonstra que há sérias razões para se duvidar de toda a experiência sensível: é possível duvidar da *fidelidade* das *informações* provenientes dos sentidos, é possível duvidar até da *realidade* da *percepção* sensível, e, portanto, da própria existência de uma realidade material exterior.

A estratégia cartesiana, como se sabe, é submeter as crenças mais gerais provenientes dos sentidos — tais como, “há uma realidade exterior de corpos materiais”, “a realidade exterior me é imediatamente dada pelos sentidos”, “os sentidos, portanto, me apresentam as coisas tais como elas são em si mesmas” — à exigência de uma *correspondência necessária* entre nossas opiniões e a realidade que elas descrevem. Para que uma opinião possa ser considerada verdadeira, ela deve corresponder à realidade de um modo *tão necessário quanto uma dedução matemática*.

Esse *critério de verdade* como *necessidade*, Descartes retirou, é claro, das próprias matemáticas e o generalizou para todo o conhecimento². Como, porém, o conhecimento das coisas exteriores envolve não apenas dedução entre os termos de mesma ordem, mas comparação entre termos de ordens distintas, a saber, entre opiniões e as coisas de que elas são opiniões, Descartes então estendeu o critério de necessidade para a *noção de correspondência*: desta forma, para que uma opinião possa ser verdadeira, ela deve corresponder, não *possivelmente*, e nem mesmo *provavelmente*, mas *necessariamente* à coisa que ela representa.

Com um critério tão rigoroso assim, é natural que, *num primeiro momento* só o próprio conhecimento matemático sobrevivesse a ele. Todo o conhecimento baseado na experiência sensível não consegue garantir uma absoluta correspondência com a realidade de seu objeto, tanto porque estes objetos apresentam características e relações contingentes (isto é, acidentais, mutáveis), quanto porque o próprio estatuto de realidade destes objetos está em causa: são de fato objetos materiais exteriores, os quais, portanto, refletem a própria realidade das coisas, ou não passam todos esses objetos de ilusões construídas pela mente, tal como num sonho?

² Ver terceira parte do Discurso.

O conhecimento matemático, todavia, que não necessita de uma confrontação com a experiência sensível, e tem sua verdade toda baseada na necessidade da dedução dos termos de uma relação, parece, num primeiro momento, satisfazer o critério de verdade.

É claro que o conhecimento geométrico e mesmo o aritmético *não parecem prescindir das noções de espaço e tempo*: as figuras geométricas são determinações da extensão e suas propriedades geométricas são propriedades extensivas; a unidade e a pluralidade, por sua vez, apenas são inteligíveis como pontos no espaço ou no tempo. Ocorre que as noções de espaço e tempo, precisamente por sua *simplicidade e universalidade*, não são livres criações da minha mente, mas antes se impõe a nós com características e propriedades essenciais que expressam relações necessárias e sobre as quais podemos construir uma ciência exata. As matemáticas são ciências exatas.

Entretanto, poderíamos suspeitar, a *objetividade* das noções de espaço e tempo não depende da *existência de uma realidade exterior de corpos materiais*? Se toda essa realidade não passa de uma mera representação mental, isso não torna essas noções igualmente ilusórias?

Ocorre que aquilo que a crítica cartesiana pretende justamente revelar é que se o mundo exterior não passa de um conjunto de representações minhas, tais representações não são, porém, geradas a meu bel-prazer, a partir de noções arbitrárias e fictícias: trata-se de uma elaboração que obedece a padrões fixos, segundo leis necessárias, a partir de noções cuja objetividade manifesta-se pela própria resistência à interferência dos caprichos de minha vontade³.

³ Como já procurei mostrar em meu livro (FORLIN, 2005, p. 68), isto quer dizer o seguinte: esse mundo que me aparece consiste num conjunto de objetos espaciais tridimensionais, dotados de formas ou figuras diversas, cujos volumes são matematicamente mensuráveis; estes objetos estão eles mesmos dispostos no espaço (ocupam um lugar), mantendo relações espaciais também mensuráveis matematicamente; tais objetos mantêm ainda relações temporais de sucessão e simultaneidade, também matematicamente determináveis; estes objetos estão sujeitos a mudanças no espaço e no tempo, cuja constância e regularidade nos permitem falar de leis físicas, as quais também podem ser expressas em fórmulas matemáticas fixas. Não está em meu poder pensar que a extensão não seja pas-

Convém notar nesse momento, apenas a título de uma rápida observação, que, contrariamente ao que sustentava a tradição empirista, o conhecimento matemático, a partir desta perspectiva cartesiana, mostra-se como não estando fundamentado na percepção sensível, posto que, mesmo tendo sido questionada a verdade da experiência sensível, as matemáticas permanecem legítimas. Estas, dada a sua necessidade e universalidade, não se fundam no terreno contingente da experiência sensível; senão que, pelo contrário, é segundo tais verdades necessárias que a experiência sensível é estruturada e organizada.

A investigação cartesiana, todavia, não pode parar por aqui. Ela não pode contentar-se com tal resultado: se o que Descartes busca é um conhecimento absolutamente certo e seguro, isto é, um conhecimento *fundado na própria realidade das coisas*, e se tais características devem valer para *todo* o conhecimento (já que o que Descartes busca é *um só e mesmo* fundamento certo e seguro para *todo* o conhecimento⁴), então será preciso que mesmo aquele conhecimento que se mostra necessário e verdadeiro para razão, isto é, o conhecimento matemático, não expresse apenas uma necessidade e uma verdade *para* a razão, mas expresse uma

sível de divisão ou que não ocupe nenhum lugar no espaço; tampouco está em meu poder pensar que um objeto espacial seja dotado de quatro ou mais dimensões, dado que os objetos espaciais são necessariamente tridimensionais; nunca posso fazer com que um quadrado tenha três lados; que dois objetos ocupem o mesmo lugar ao mesmo tempo ou que um único objeto esteja em dois lugares diferentes simultaneamente. Seja qual for, portanto, o estatuto ontológico deste mundo de coisas que me aparece, o fato é que ele se expressa segundo relações espaço-temporais necessárias, cuja validade independe da minha vontade. Se for realmente um mundo material exterior, então se trata da própria matéria, suas modificações e propriedades essenciais que se expressam em leis da natureza; se é tudo, porém, não passa de um mundo de representações mentais, então se trata, “das condições de toda a representação possível”, como nos diz Guérout, 1953, p. 36).

⁴ Na Regra I das *Regras para Direção do Espírito*, Descartes afirma “que todas as ciências nada mais são do que a sabedoria humana, a qual permanece sempre uma e idêntica, por muito diferentes que sejam os objetos a que se aplique...” (*Regule ad Directionem Ingenii*, AT. p. 360, 5-10).

necessidade e uma verdade *absolutamente objetivas, independentemente da razão*, e que *se imponham à própria razão*.

Desta forma, Descartes assim como faz, por um lado, do noção de *necessidade*, abstraída das matemáticas, o *critério de verdade para todo o conhecimento*, por outro lado, como contrapartida necessária, ele deve fazer da *noção correspondencial* válida para o *conhecimento em geral* uma noção válida *absolutamente para todo e qualquer conhecimento*; válida, portanto, até mesmo para as *matemáticas*. Desta forma, a junção, no âmbito das matemáticas, da noção correspondencial de verdade e do critério de necessidade dota tal critério de um sentido que ultrapassa aquele do âmbito propriamente das matemáticas, fundado na evidência racional. O critério de necessidade adquire, agora, um *rigor absoluto*, que *transcende os critérios internos à própria razão*, e remete para uma *validação exterior à estrita esfera da razão*.

À primeira vista, as coisas simples e universais, como aquelas noções de espaço e tempo, bem como todo o conhecimento matemático erguido sobre elas, parecem continuar sobrevivendo a tal critério de verdade tomado assim tão rigorosamente. Como já dissemos, os conteúdos matemáticos não são livres criações da minha mente, mas antes se impõem a ela com características e propriedades essenciais, que expressam relações necessárias e sobre as quais é possível construir uma ciência exata. Sua objetividade, portanto, manifesta-se pela própria resistência à interferência dos caprichos de minha vontade. A melhor prova disso é que, diferentemente do que ocorre com a experiência sensível, os conteúdos matemáticos não fornecem nenhuma ocasião para duvidar de sua verdade: $2 + 2$ é sempre igual a 4, um triângulo tem sempre três lados, etc.

Todavia, se os conteúdos matemáticos mostram-se indubitáveis à luz da razão, isto é, se a razão não nos oferece nenhum motivo para duvidar das verdades da matemática, então há que se suspeitar da própria razão: na ausência de *dúvidas naturais* (dúvidas *de fato*, portanto) sobre as matemáticas, é *logicamente* possível (possibilidade *de direito*), transcender nossa própria experiência, e levantar uma dúvida metafísica sobre a própria luz natural. Se o que se busca é uma certeza absoluta que tenha *fundamento na própria realidade das coisas*, isto é, uma *certeza metafísica*, então nada mais apropriado do que levantar uma *dúvida metafísica*, isto é uma

dúvida que *questione a capacidade racional de apreender a realidade em si mesma*. seria aquilo que é necessário para a razão uma necessidade real das coisas? A razão não pode estar sendo vítima de uma grande ilusão? A evidência racional não é uma farsa?

Esta dúvida Descartes obtém apelando para as causas hipotéticas da razão: se trata-se da própria causa primeira, princípio explicativo de todas as coisas, isto é, Deus, realidade perfeita e necessária, seu poder é tal que ele poderia me enganar todas as vezes que somo 2 e 2, isto é, ele poderia ter feito com que a evidência racional não passe de uma ilusão; se, pelo contrário, a razão é o resultado de um acaso ou de uma contínua série e conexão das coisas, tanto pior: quanto mais imperfeita for a causa, tanto mais será seu efeito, de modo que a razão seja de tal forma imperfeita que possa enganar-se sempre⁵.

Com esta manobra, após ter questionado o conhecimento sensível fornecido pela experiência, após ter localizado um conhecimento certo na própria razão, conhecimento, portanto, puramente inteligível, Descartes acaba, enfim, questionando a própria razão e estabelecendo uma dúvida generalizada sobre todas as coisas.

Esta contínua, e finalmente total, dissolução do conhecimento, acarretada pela perda progressiva de seus objetos, resulta, paradoxalmente, na descoberta do próprio *ser do conhecimento*. Se não posso conhecer nada, se portanto duvido de tudo, é certo ao menos que duvido: se duvido, penso; eu penso, logo existo.

O “eu penso” não pode ser mera representação, pois para que o pensamento “eu penso” possa ocorrer é preciso que haja efetivamente pensamento; o pensamento, portanto, é ou existe. Todavia, devemos notar, é o próprio pensamento que constata (percebe, conhece) sua existência. Primeiramente, é o próprio pensamento que constata seu poder (faculdade ou capacidade) de pensar. Ele afirma de si mesmo: eu penso. É este ato reflexivo ou autoconsciência que ex-

⁵ Ver final da *Meditação Primeira*.

pressa necessariamente a subjetividade. O pensamento constata o poder de pensar, e o constata, pelo próprio ato reflexivo, como sendo *seu* esse poder: *eu* penso⁶. Na medida, portanto, que o pensar envolve necessariamente o ser ou a existência, o pensamento, pode, simultaneamente dizer: *eu* sou, *eu* existo.

⁶ Na verdade, a subjetividade já está dada desde o começo da Meditação Primeira, ela é o sujeito inalienável das *Meditações Metafísicas*. O que ocorre é que se trata de uma subjetividade antropológica ou psicológica, que ainda não é consciente de si mesma como puro pensar. De qualquer forma, se a subjetividade não estivesse já aí, ela não poderia, depois, tomar consciência de si mesma; ela é própria condição de possibilidade da reflexão ou autoconsciência.

Dado o caráter meditativo da obra em questão (*Meditações Metafísicas*), é natural que o sujeito do discurso faça parte do próprio discurso. Não se trata de um discurso científico tradicional, que reúne enunciados sobre as coisas sem mencionar o autor dos enunciados. Trata-se de um exame que o sujeito faz sobre seus dados de consciência, sendo que, nesta perspectiva, as coisas são sempre mencionadas em referência ao próprio sujeito que as conhece. “Meditação” sugere, a princípio, a idéia de um pensamento sério e aprofundado, que envolve esforço e concentração, por oposição a um pensamento espontâneo e irrefletido. “Meditação” sugere também a idéia de recolhimento, de introspecção, de exame interior. Aqui seu significado aproxima-se daquele sentido mais técnico de reflexão, que indica um retorno do pensamento sobre si mesmo: não no sentido de que o objeto da meditação se resume a um exame da vida mental interior, a uma consciência-de-si. Não: o objeto da meditação pode ser qualquer um, interno ou externo. Esse retorno do pensamento sobre si mesmo indica apenas que as coisas não são mais examinadas diretamente, mas através das impressões que causam em mim; indica apenas que eu avalio as coisas enquanto dados de minha consciência.

Todavia, quem é precisamente este sujeito do discurso das *Meditações*? Não há dúvida que um exame desta natureza envolve um sujeito particular concreto — no caso, o próprio Descartes. Entretanto, é o exame feito em nome deste indivíduo concreto? Ou melhor, o exame é operado segundo o ponto de vista particular deste indivíduo, de acordo com seus valores e suas crenças? Desconsiderando-se toda a tentativa de polêmica em torno desta questão, podemos afirmar que o trecho inicial das *Meditações* é suficiente para esclarecer isso.

“Já há algum tempo eu me apercebi de que, desde os meus primeiros anos, recebera, como verdadeiras, muitas falsas opiniões, e de que aquilo que depois fundei em princípios tão mal assegurados não podia ser senão *mui duvidoso e incerto*; de modo que me era necessário *tentar seriamente*, uma vez em minha vida, *desfazer-me de todas as opiniões* a que até então dera crédi-

Notemos que o pensamento não é algo *novo* a ser instaurado, após a dúvida universal, depois da afirmação de minha existência. Pelo contrário, enquanto sujeito da dúvida, ele é precisamente a única realidade que resiste à dúvida generalizada, e a partir da qual tão-somente eu posso afirmar a minha existência. Eu duvido de tudo; mas não posso, por isso mesmo, duvidar de que duvido. Isto é certo: eu duvido. *Não há como sair da dúvida sem estar certo da realidade do próprio ato de duvidar.* Ora, duvidar é pensar (e isso não é nenhuma descoberta ou novidade cartesiana); não há, portanto, como ter certeza de que duvido sem, *ao mesmo tempo, ter a certeza de que penso*; logo, é absolutamente certo que eu penso.

Convém aqui fazer ainda uma importante observação. Quando, nas *Meditações Metafísicas*, Descartes afirma a “proposição, *eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a enuncio ou que a concebo em meu espírito”⁷, pode se pensar, erroneamente, a meu ver, que Descartes está associando a verda-

to, e começar tudo de novo *desde os fundamentos*, se quisesse *estabelecer algo de firme e de constante nas ciências*” (*Méditations Métaphysiques*, in *Oeuvres de Descartes* (AT), vol. IX, p. 13).

Nesta passagem, Descartes declara que vai tentar desfazer-se das opiniões que ele, Descartes, recebeu desde *seus primeiros anos de vida*. O que temos, no ponto de partida, é sem dúvida alguma, portanto, um indivíduo concreto, que declara a sua insatisfação com conhecimento adquirido ao longo de sua experiência pessoal. Todavia, o que Descartes declara na seqüência *não é mais um projeto individual*: ele não fala simplesmente que deseja encontrar opiniões mais verdadeiras, ou que procurará não aceitar mais tão facilmente as opiniões transmitidas; ele afirma que vai tentar seriamente desfazer-se de todas as opiniões e começar tudo novamente, *desde os fundamentos*, buscando estabelecer algo de firme e de constante *nas ciências*. O que está em jogo aqui não é o que é verdadeiro ou certo *para Descartes*, mas a própria *ciência humana*. O que Descartes busca com as *Meditações* não é o que ele, o indivíduo Descartes, considera ser um conhecimento certo e seguro, mas o que é certo e verdadeiro *de um ponto de vista estritamente racional*, a ponto de poder ser considerado como *ciência*. O sujeito das *Meditações*, portanto, não é um sujeito psicológico, isto é, um indivíduo concreto, com suas opiniões e crenças formadas a partir de sua experiência pessoal de vida, mas um sujeito epistemológico, isto é, a própria razão humana que se expressa em cada indivíduo particular.

As *Meditações* são, portanto, um discurso interior, um exame dos dados da consciência operado de um ponto de vista estritamente racional, isto é, operado por um sujeito epistemológico.

⁷ *Méditations Métaphysiques*, p. 19.

de de minha existência ao ato de enunciá-la⁸, quando, de fato, a verdade da minha existência está exclusiva e necessariamente associada ao ato de consciência de que “eu penso”.

Se pensar envolve necessariamente ser ou existência, então *basta que se pense* (qualquer coisa) *para ser* (tenha-se ou não consciência disso). Todavia, para que eu *conheça* que sou na medida em que penso, eu devo *ter consciência* de que penso, de que penso não isso ou aquilo, mas, essencialmente, do próprio ato de pensar: eu penso; e daí, então, automaticamente, tenho a consciência de que *sou ou existo*. Assim, a *proposição* “eu sou, eu existo” só é *verdadeira* quando eu *a* concebo, isto é, quando eu penso (tomo consciência) de que “sou ou existo”; porém — e aqui está o mais importante — eu *somente* adquiero real consciência de que “sou ou existo” quando tomo consciência de que “eu penso” (já que toda e qualquer realidade, ação ou paixão corporal estão reduzidos a meros atos de pensamento). O simples enunciar ou pensar a minha existência não comporta nenhuma verdade, *se tal pensamento ou enunciado não expressar a consciência real que tenho de minha existência*; ora, a consciência real de minha existência *só é possível quanto tomo a consciência de que realmente eu penso*. Se a proposição “eu sou, eu existo” não corresponder a uma efetiva percepção que eu tenho de minha existência, percepção essa que só pode ocorrer quando percebo que efetivamente penso, então ela não terá mais valor do que dizer “eu respiro” ou “eu ando”. Posso duvidar da verdade da proposição “eu sou, eu existo” quando a enuncio? E tese sim, se eu não tiver consciência do que estou dizendo, mas apenas proferir essas palavras como um papagaio. O problema é que essa pergunta já pressupõe a tomada de consciência de minha existência. Entretanto, um papagaio poderia, por exemplo, dizer “eu sou eu existo” mas isso nunca seria uma verdade para ele — a menos que ele pudesse ter consciência de que existe. Todavia, se ele tivesse consciência de que existe, então ele seria dotado de pensamento; ora, se ele pensasse, então ele poderia duvidar de sua existência material, e de que tudo o mais existe; todavia, se ele pode duvidar

⁸ Ver, por exemplo, Frankfurt, 1970, cap. 10. Ver também o excelente artigo de Lia Levy (LEVY, 2004), que trata de forma mais esclarecedora e consistente essa posição de Frankfurt.

de tudo o que existe, ele não pode, porém, duvidar de que duvida e, portanto, de que pensa; ora, para pensar é preciso ser; logo, ele existe, ao menos, enquanto pensa.

O texto das *Meditações* não deixa nenhuma dúvida a esse respeito:

Mas eu me persuadi de que não existia absolutamente nada no mundo, nenhum céu, nenhuma terra, nem qualquer espírito, ou qualquer corpo; não me persuadi, portanto, de que eu não existia? Certamente não, eu existia sem dúvida, se é que eu me *persuadi*. Mas há algum, não sei qual, enganador mui poderoso e mui ardiloso que emprega toda a sua indústria em enganar-me sempre. Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu *pensar ser alguma coisa*.⁹

Persuadir, evidentemente, é um ato de pensar, o qual, para Descartes, é sempre um ato de consciência (sobretudo no presente caso, em que está envolvida uma autopersuasão: eu *me persuadi*). De qualquer forma, na tradução francesa foi acrescentada a expressão “ou apenas *pensei* alguma coisa”¹⁰, para não deixar dúvidas de que o pensamento é aqui o essencial. Notemos que é afirmado: “ou apenas pensei”, dado que persuasão envolve, além do pensamento, a *convicção* dele. Convém lembrar ainda que a tradução para o francês foi feita quando Descartes estava vivo, apenas alguns anos após a publicação do texto latino, e que ela foi lida e autorizada por ele. Enfim — e isso é o mais importante — a conclusão de Descartes, *tanto no original em latim, quanto na tradução francesa*, é cristalina: “e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu *pensar ser alguma coisa* (me aliquid esse *cogitabo*)”. Aqui o vínculo necessário entre minha existência e o *pensar* é inegável. Notemos que Descartes afirma “enquanto eu pensar ser *qualquer coisa*”. Não importa qual seja o *conteúdo* do “pensar ser” (qualquer coisa); o fundamental é “*pensar ser*”. E porque, então, não apenas “pensar” ao invés de “pensar ser”? Ora, é óbvio: porque o que está em jogo, no momento, é precisamente a verdade de *minha existência*. Será que eu *realmente sou*, se

⁹ *Meditationes de prima philosophia, Secunda*, tomo VII, p. 25.

¹⁰ *Ibid.*, tomo IX, p. 19.

Deus me engana? Pois que me engane o quanto quiser, eu realmente sou ou existo *tão-somente pelo fato de eu pensar ser* (seja lá o que for).

Eis, pois, que a realidade do próprio pensamento (e não mais a dos corpos exteriores, os quais se mostram agora como apenas meros objetos de pensamento) surge então como o primeiro objeto do conhecimento.

Trata-se, além disso, como Descartes irá demonstrar minuciosamente ao longo da *Meditação Segunda*, de uma realidade *puramente* pensante, exclusiva de qualquer elemento corporal: por um lado, a *existência pensante* põe-se como necessária na medida mesma em que *questiona a existência dos corpos exteriores* (ora, se o pensamento fosse simplesmente um atributo ou modo da substância corporal, ao negar essa substância, negar-se-ia também o seu atributo ou modo); por outro lado, sua natureza é conhecida sem envolver nada daquilo que é atribuído à extensão: figura, lugar no espaço, divisibilidade, etc.; o que significa que o conhecimento da natureza do pensamento *exclui necessariamente* qualquer *atributo da extensão*, de modo que pensamento e extensão são conceitos auto-excludentes.

Não sou, portanto, um atributo de uma coisa corporal que seria capaz de pensar, mas, enquanto pensamento, sou eu próprio aquilo que pensa: o ser do pensar subsiste na própria realidade do pensamento; o pensamento é o próprio o sujeito (*subjectus*) do ato de pensar. Em outras palavras, o pensamento *não pertence a alguma coisa*, mas ele é *a própria coisa*, coisa puramente pensante. Com isso, determina-se *agora* a natureza do pensamento: 1) ele não envolve o ser da matéria ou da extensão; pelo contrário, é uma realidade absolutamente distinta dela; 2) ele é, portanto, um *ser em si*, uma substância (*res*); 3) substância, portanto, puramente espiritual, pura inteligência. Como diz Descartes, *res cogitans*, isto é, “um espírito, um entendimento ou uma razão (*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*)”¹¹. A demonstração de que o pensamento é uma *res* é o ponto fundamental para se determinar a natureza do pensamento; caso contrário, ele não seria pura inteli-

¹¹ *Meditationes de prima philosophia*, Secunda, p. 27, 15-20.

gência, mas poderia ser, de algum modo, material ou extenso, ou seja, o pensamento poderia ser um mero fenômeno corporal (material ou extenso).

Uma *coisa* pensante, e não mais simples ato de pensar, é o que se revela ser, agora, o objeto primeiro e, ao mesmo tempo, o sujeito do conhecimento. O pensamento, que buscava conhecer a realidade das coisas em si mesmas e a perdia progressivamente, acabou por alcançar sua própria realidade: realidade puramente pensante, a substância inteligente, a razão.

Realidade, perceba-se, *necessária*: necessária *para o próprio ato de pensar*: o pensamento pode duvidar de todas as coisas materiais exteriores, mas não pode duvidar de sua própria realidade na medida em que duvida, isto é, pensa.

E eis que, ao alcançar o seu próprio ser, a sua própria realidade, a razão conquista, *numa primeira instância*, o seu fundamento na realidade. O que levou a razão a questionar a sua própria capacidade foi a suspeita de que ela não pudesse apreender o real; a suspeita de que todas as coisas que lhe apareciam, por mais evidentes que fossem, não passassem de *mera representação*, sem suporte na realidade. Ao proceder assim, porém, eis que a *própria realidade da razão entrou no horizonte de sua percepção*. Essa identidade entre o sujeito e o objeto do conhecimento, que produziu a identidade entre ser e aparecer, levou a razão da *representação* da realidade para a própria realidade, de modo que aquilo que era evidente para a razão espelhava, ao mesmo tempo, o próprio real.

Assim, a luz da razão descortinou o próprio real, a evidência racional fincou seus pés na *realidade em si mesma*: na sua *própria* realidade. Daí a regra da verdade: tudo aquilo que é evidente à luz da razão (para usar as palavras de Descartes: “claro e distinto”¹²) é verdadeiro, ou seja, não é uma mera realidade para a razão, mas *corresponde necessariamente* à realidade em si mesma. Desta forma, a própria a realidade da razão, coisa pensante, pura inteligência, e também todos aqueles conteúdos matemáticos que tinham se mostrado evidentes à luz da razão tornam-se agora verdadeiros *sempre quando se apresentam diante da luz natural*.

¹² Ver início da *Meditação Terceira* ou *Princípios da Filosofia*, Livro I, § 45.

O problema, porém, desta garantia obtida pelo próprio exercício da luz natural em seu esforço por alcançar o real é que ela é *intrínseca a esse exercício*, sendo que, na medida em que o foco da luz natural vai movendo-se, a sombra da dúvida recai sobre as coisas que ele vai deixando para trás. É preciso, pois, utilizar a luz da razão para alcançar outra realidade para além da coisa pensante; uma realidade de tal ordem que, uma vez alcançada, seja capaz de fornecer uma garantia permanente para a luz da razão, isto é, *uma garantia que perdure para além do exercício da luz natural*. Trata-se, pois, de um *garantia absoluta*, que *transcenda a realidade* da razão, e legitime a luz natural a partir da realidade em si mesma.

Tal realidade não pode ser, é claro, a realidade exterior dos corpos materiais, cuja própria existência é objeto de dúvida por parte da razão, de modo que, no estágio atual, não são mais que representações na coisa pensante, tendo, portanto, a própria razão como fundamento.

Após um minucioso exame de todas as suas representações, a razão, ciente de que deve haver tão ou mais realidade numa causa do que no seu efeito, constata que *uma e somente uma* dentre as realidades representadas nela não pode ter a própria realidade da razão como fundamento, mas, pelo contrário, é ela o fundamento da realidade de todas as coisas, inclusive, portanto, da coisa pensante, que foi feita à sua imagem e semelhança. Tal é a idéia de Deus, cuja realidade na mente *remete necessariamente* para a realidade, absolutamente necessária, fora da mente (ou, para usar os termos cartesianos, cuja *realidade objetiva* tem como causa necessária a *realidade formal* da própria coisa representada nela).

Eis, pois, em última instância, o fundamento absoluto de todo o conhecimento: não mais a própria realidade do sujeito do conhecimento, *necessária para o próprio ato de conhecer*, isto é, a coisa pensante, mas a *realidade absolutamente necessária*, perfeita, *causa sui*, causa primeira de todas as coisas; causa, portanto, da própria coisa pensante.

Sendo natureza perfeita, Deus *não opera com o engano*; pois, embora *poder* enganar seja sinal de potência, *querer* enganar é sinal de malícia e, portanto, de defei-

to¹³ — incompatível, pois, com a natureza perfeita de Deus. Ora, visto que ele criou a razão à sua imagem e semelhança, e a fez de tal forma que quando ela conhece alguma coisa com total evidência — isto é, quando uma coisa *se apresenta à razão como manifestamente indubitável* — julga esta coisa verdadeira, então este conhecimento é realmente verdadeiro.

Assim, o conhecimento que a razão tem de sua realidade como coisa pensante, pura inteligência, bem como o *conhecimento de todos aqueles conteúdos inatos a ela*, que se mostravam verdadeiros à luz da razão, são agora *absolutamente* verdadeiros. Tais conteúdos que, como vimos, representam a essência e as propriedades essenciais das coisas corpóreas, isto é, a extensão e suas propriedades físico-matemáticas, são inatos à razão, criados *com* ela, mas não criados *por* ela. São *verdades eternas, naturezas imutáveis e eternas*, colocadas por Deus na razão quando a criou.

Que tenham sido colocadas por Deus, depreende-se necessariamente do fato de que, sendo inatas à razão, não foram, contudo, produzidas por ela; logo, só podem ter sido colocadas aí pelo criador da própria razão. Que sejam naturezas eternas e imutáveis, explica-se pelo fato de os conteúdos matemáticos expressam *relações necessárias*, que são as propriedades essenciais e, portanto necessárias, da natureza extensa, a qual, por sua vez, é a substância de todas as coisas corporais, que *permanece a mesma* sob as diversas modificações e acidentes.

Neste sentido, vale apenas relembrar algumas das afirmações expressas (poucas, aliás) que Descartes faz a esse respeito nas suas obras. Na Quinta Parte do *Discurso do Método*, ele declara: “...Notei certas leis que Deus estabeleceu de tal modo na natureza, e das quais imprimiu tais noções em nossas almas que, depois de refletir bastante sobre elas, não poderíamos duvidar que não fossem exatamente observadas em tudo o que existe ou se faz no mundo”¹⁴. Outra afirmação similar aparece na Primeira Parte dos *Princípios da Filosofia*: “Além das noções que

¹³ “Porque, ainda que a habilidade em enganar pareça ser, entre os homens, um sinal de sutileza de espírito, nunca a vontade de enganar procede de algo que não seja a malícia, o receio ou fraqueza, e, por conseqüência, não pode ser atribuído a Deus”. *Princípios*, Livro I, § 29.

¹⁴ *Discours*, AT. VI, Cinquième Partie, p. 41.

nos é dado ter de Deus e do nosso pensamento, encontraremos também em nós o conhecimento de muitas proposições que são perpetuamente verdadeiras... Encontraremos aí a idéia de uma natureza corpórea ou extensa, que pode ser movida, dividida, etc.”¹⁵.

Tudo isso, porém, não significa que estas verdades eternas existam desde sempre, independentemente de Deus. Elas não foram *apenas colocadas* por Deus na razão: Deus, que criou a razão, *criou também as verdades eternas* que colocou nela. Isso Descartes esclarece numa série de cartas enviadas a Mersenne entre abril e maio de 1630¹⁶.

Numa carta de 15 de abril de 1630, Descartes afirma: “as verdades matemáticas, as quais vós chamais eternas, foram estabelecidas por Deus e dependem dele inteiramente, tanto quanto o resto das criaturas” (AT I, p. 145). Ainda nesta carta, ele diz que nenhuma realidade ou verdade pode ser independentemente de Deus, pois isto seria incompatível com a perfeição de Deus, que é a causa de todas as coisas e tem de todas elas um conhecimento completo e atual.

Numa outra carta de 6 de maio 1630, Descartes declara que seria uma Blasfêmia dizer “que a verdade de alguma coisa precede o conhecimento que Deus tem dela” (AT. I, p. 149). Ele não é, pois, um *contemplador passivo* das verdades eternas, mas é seu *livre criador*: “Não tema, vos peço, de afirmar e divulgar para todos que Deus é quem estabelece estas leis na natureza, assim como um rei estabelece as leis de seu reino” (15 de abril de 1630, AT I, p. 145).

Isso não significa, porém, que Deus crie as coisas por *puro voluntarismo*, sem nenhum entendimento. Na carta de 27 de maio de 1630, ele explica a Mersenne que é “em Deus *uma mesma coisa querer, entender e criar*, sem que uma preceda a outra, *nem quidem ratione*” (AT. I, p. 153, grifo nosso). Desta forma, *inteligir* uma verdade significa a mesma coisa que *querer criar* uma verdade, e *querer criar* uma verdade é *já criá-la*¹⁷.

¹⁵ *Principes*, Première Partie, § 75, p. 61.

¹⁶ *Correspondance*, AT, Tomo I.

¹⁷ Não pretendo aqui defender nenhuma tese original, mas tão somente expor as próprias afirmações de Descartes contidas claramente nestas cartas. Afirmar que, em Descar-

Para Descartes, portanto, é a existência de Deus que “é a primeira e a mais eterna de todas as verdades que podem existir, e a única de onde procedem todas as outras” (6 de maio de 1630, AT. I, p. 150). Contudo, daí não implica que elas decorrem da própria natureza de Deus. Deus é “o autor tanto da essência quanto da existência das criaturas: ora, esta essência não é outra coisa senão as verdades eternas, as *quais não concebo que emanam de Deus, como os raios do sol*, mas sei que Deus é autor de todas as *coisas*, e que estas *verdades são alguma coisa*, por consequência, ele é o autor delas” (27 de maio de 1630, AT. I, p. 152). As verdades eternas, portanto, são *coisas* criadas por Deus, *tal como todas as outras coisas*, e não propriedades ou características imanentes ao próprio ser de Deus.

Sendo assim, Deus “teve tanta liberdade para fazer com que não fosse verdadeiro que todas as linhas tiradas do centro da circunferência fossem iguais quanto a teve para não criar o mundo” (*Ibid.*). Na *prática*, porém, isso não afeta o *caráter imutável e eterno* destas verdades. Sendo Deus todo-poderoso e sua vontade livre, ele tem o poder de mudá-la; mas querer mudá-la é sinônimo de inconstância, contingência; logo, sendo Deus realidade perfeita e necessária, sua vontade é eterna e imutável, e, juntamente com ela, as verdades que criou. “Direis que se Deus estabeleceu estas verdades, ele as poderia mudar como um rei faz com suas leis; ao que é preciso responder que sim, se sua vontade pode mudar. — Mas eu as compreendo como eternas e imutáveis. — Julgo a mesma coisa de Deus.” (15 de abril de 1630, AT I, p. 146).

Enfim, após está breve caracterização das verdades eternas, se retomarmos agora o curso principal de nossas reflexões, podemos fazer o seguinte balanço: sendo a razão, *sujeito* do conhecimento, que tem na sua própria realidade, enquanto pura inteligência, o primeiro objeto de conhecimento; encontrando a razão, em sua própria realidade, o conhecimento de Deus, realidade absolutamente perfeita

tes, o entendimento divino se subordina à vontade, isso, sim, parece uma tese original, mais inspirada nas críticas que Leibniz dirigiu a Descartes do que nos próprios textos cartesianos.

e necessária, causa e princípio explicativo de todas as coisas, causa, portanto, da própria coisa pensante; obtendo a razão, por via deste conhecimento da causa primeira, a fundamentação absoluta de seu conhecimento, seja de sua própria realidade, seja das verdades eternas, naturezas imutáveis, que descobre em seu interior, e que a fazem conhecer a essência e as propriedades essenciais das coisas corpóreas — sendo pois, tudo isto, só resta à razão, a partir de então, tentar recuperar o conhecimento da própria realidade material de corpos exteriores, a qual colocou em suspensão, pelo questionamento da experiência sensível.

Assim, em posse do conhecimento puro *a priori* da natureza corpórea e de suas propriedades essenciais, a razão já sabe que a existência material de corpos exteriores é, ao menos, *possível*. Se a natureza corpórea é verdadeira — e eu sei que ela é porque eu a conheço clara e distintamente como sendo uma natureza eterna e imutável, uma verdade eterna — então ela pode existir. “Pois” como afirma Descartes no início *Meditação Sexta*, “não há dúvida de que Deus tem o poder de produzir todas as coisas de que sou capaz de conceber com distinção”¹⁸.

Notemos que já não se trata mais de saber, tal como seria para um empirista, *qual é a natureza* desta realidade exterior *cujas existência me é conhecida por meio dos sentidos*. Pelo contrário, o caso aqui é de saber *se existe* uma realidade exterior *cujas natureza corpórea*, bem como as propriedades essenciais dela, *é conhecida clara e distintamente pela razão*. Eu ainda não sei se existe uma realidade exterior de corpos materiais, mas eu sei com *absoluta certeza* que, se ela existir, sua natureza é pura extensão.

O que precisamente falta saber, portanto, é se efetivamente existe tal realidade exterior. Para tanto, é preciso resgatar a experiência sensível, o que passa fundamentalmente por recuperar a realidade da percepção sensível, e assim, reencarnar a razão no seu corpo e, por meio dele, na própria realidade material de corpos exteriores. Notemos que se trata de um resgate do conhecimento sensível operado pela razão a partir de uma base puramente intelectual.

¹⁸ *Méditations Métaphysiques*, Méditation — Sixième, AT, IX, p. 57.

No exame de suas faculdades ligadas à experiência sensível, a razão começa por constatar que a própria faculdade de imaginar que encontra em si torna *provável* a existência da realidade exterior: por um lado, esta faculdade, que serve para a consideração das coisas extensas, parece consistir na aplicação da inteligência ao corpo que lhe está intimamente presente; por outro lado, esta faculdade não é necessária à essência ou à natureza da inteligência, o que leva a concluir que ela depende de algo que difere desta natureza.

Enfim, a análise da faculdade de sentir leva a razão a concluir que se trata de percepção real de coisas exteriores à inteligência, e, a partir daí, que os corpos exteriores necessariamente existem:

Em primeiro lugar, a faculdade de sentir é puramente passiva, de modo que deve haver uma faculdade ativa — na razão ou fora dela — que *produza* as sensações: na própria razão não pode ser porque sua realidade é pura inteligência (a inteligência pode perceber as imagens das coisas extensas, mas sua própria natureza não pode produzi-las, porque a extensão não pressupõe o pensamento; pelo contrário, são naturezas auto-excludentes); além disso, essas imagens são produzidas espontaneamente, sem que a razão faça nada para isso, e até mesmo contra a vontade da própria razão.

Em segundo lugar, portanto, é preciso que tal faculdade ativa exista numa substância diferente da coisa pensante, na qual toda a realidade das representações esteja contida formalmente (o que seria o caso das próprias coisas corpóreas exteriores), ou esteja contida eminentemente (o que seria o caso de alguma criatura mais nobre que o corpo, ou o próprio Deus).

Ora, como, por um lado, a razão tem forte *inclinação* para *crer* que elas lhe sejam enviadas pelas próprias coisas que representam; e, como, por outro lado, a razão não dispõe de nenhuma outra *faculdade* que lhe desse a *conhecer* que esta inclinação é enganosa, então, se ainda assim as sensações não fossem enviadas pelas próprias coisas, Deus estaria *deliberadamente* enganando a razão. Ora, é impossível que Deus engane; logo, há coisas corpóreas que existem.

Dado, porém, que a coisa pensante conhece *a priori* que a natureza das coisas corpóreas é pura extensão, dotadas, portanto, tão-somente de propriedades

geométricas, e visto que, entretanto, na experiência sensível, os corpos, para além de suas figuras, volumes e massas, se mostram revestidos de qualidades sensíveis, tais como cor, calor, odor, dureza, etc., então é forçoso concluir que os dados sensíveis não representam as coisas tais como elas são em si mesmas. A razão, portanto, não recupera o mesmo solo do ponto de partida, isto é, uma presença *imediata* no mundo: a relação dela com o mundo exterior é *mediada* agora por uma camada de representações, as quais, por não mostrarem as coisas tais como são em si mesmas, constituem-se em representações obscuras e confusas: um véu de idéias se interpõe entre a mente e o mundo.

Vale aqui insistir, mais uma vez, no fato de que toda essa operação de resgate da experiência sensível foi operada pela razão a partir de uma base puramente intelectual. O próprio *projeto de resgate da experiência* já deixa claro que se trata de um contexto basicamente intelectual. Antes de tudo, a própria razão, sujeito do conhecimento, é pura inteligência; e é nessa sua realidade enquanto pura inteligência que ela alcança, por um lado, o conhecimento da natureza corpórea e das suas propriedades essenciais, que são verdades eternas colocadas na inteligência, e alcança, por outro lado, o conhecimento de Deus, causa primeira de todas as coisas, causa, portanto, da inteligência, coisa pensante, bem como das verdades eternas que ele ali colocou. Esse conhecimento da causa primeira, que é o *princípio explicativo de todas as coisas*, fornece, por sua vez, *tanto* um fundamento absolutamente certo e seguro para conhecimento das verdades eternas que estão na inteligência — o que significa dizer que valida o conhecimento da natureza corpórea e suas propriedades essenciais — *quanto* fornece um fundamento absolutamente certo e seguro para o conhecimento da própria realidade da inteligência enquanto sujeito e primeiro objeto do conhecimento — o que significa dizer que valida o próprio conhecimento, o qual, agora em posse de verdades puras *a priori*, pode legitimamente procurar alcançar a existência de uma realidade exterior de corpos materiais.

Podemos concluir, portanto, que a empresa cartesiana de fundamentação do saber é, além de epistemológica, uma tarefa ontológica: a fundamentação do

saber está na própria realidade em si mesma, de modo que envolve o conhecimento do ser das coisas. É por isso que Descartes a chama de Filosofia Primeira ou Metafísica. Nisso tudo, porém, ele segue a tradição aristotélica. Também para Aristóteles, a ciência do ser enquanto ser, a Metafísica, investiga os princípios de todas as coisas e também, portanto, os princípios do conhecimento (*Metafísica*, Livro I e III).

O que diferencia Descartes — e é precisamente isso que venho insistindo ao longo de toda a minha exposição — é a *radicalidade* com que ele associa as questões epistemológicas às questões ontológicas, promovendo quase que uma simbiose entre a estrutura de fundação do saber e a estrutura ontológica do ser, o que resulta numa completa inversão no esquema aristotélico de explicação do conhecimento. Daí a inovação propriamente cartesiana.

Para Descartes, assim como os seres contingentes e imperfeitos dependem do ser necessário e perfeito, assim como os modos decorrem da substância, assim como a existência pressupõe a essência e o aparecer pressupõe o ser, assim também, o *conhecimento do ser* fundamenta o *conhecimento do aparecer*, o conhecimento do *ser necessário* fundamenta o conhecimento dos *seres contingentes* e, no conhecimento dos seres contingentes, o *conhecimento da essência* precede o *conhecimento da existência*. Desta forma, o conhecimento da *existência* das coisas materiais exteriores pressupõe o conhecimento de sua *natureza*, e assim, o *conhecimento sensível* pressupõe o *conhecimento inteligível*; de modo geral, o conhecimento das *coisas sensíveis* (os corpos materiais exteriores) pressupõe o conhecimento das *coisas inteligíveis*, as quais incluem não apenas as naturezas eternas e imutáveis que estão na inteligência, mas também a própria substância inteligente, *res cogitans*, na qual estas naturezas eternas e imutáveis estão (substância, essa, o sujeito e objeto primeiro do conhecimento); além disso, o conhecimento das coisas inteligíveis inclui ainda, por meio da substância inteligente, o conhecimento da substância divina, *causa sui* e causa de todas as coisas, isto é, Deus.

Esta perfeita equivalência entre fundação do saber e a estrutura do ser tem seu epicentro no próprio *cogito*, onde se produz uma identidade entre *ser* e *conhecer* por meio do próprio *ser do conhecer*. O esquema espinosano de fundação do saber

(tal como descrita na *Ética*) é, por exemplo, menos fiel à estrutura do ser, porque ele não parte do próprio ser do conhecimento, que é aquele ponto na própria estrutura do ser em que se produz o esquema do conhecer. O Esquema espinozano seria exatamente fiel se o sujeito do conhecimento que produz o esquema fosse a própria causa primeira que produz todas as coisas. Como, porém, não há uma identidade entre o sujeito do conhecimento e a substância de todas as coisas, e como o sujeito do conhecimento faz parte da estrutura das coisas, assim como a produção do esquema que ele opera, então o esquema do conhecimento mais fiel é aquele que começa por representar o próprio sujeito do esquema, bem como seu processo de produção.

Se, portanto, está certo em dizer que para Descartes “do conhecer ao ser a consequência é boa”, isto se deve ao fato de que o conhecer já alcançou seu próprio ser e, a partir dele, o ser absolutamente necessário, de modo que talvez fosse melhor dizer que para Descartes “do *ser do conhecer* ao *ser* a consequência é boa”.

Referências Bibliográficas

Todas as citações dos textos de Descartes foram feitas segundo a edição de Charles Adam & Paul Tannery, *Oeuvres de Descartes*. Paris: Vrin, 1996, 11v:

- *Correspondance*, tomo I;
- *Discours de la Méthode*, tomo IV;
- *Méditationes de prima philosophia*, tomo VI;
- *Méditations et Principes*, tomo IX;
- *Regulae ad directionem ingenii*, tomo X.

FORLÍN, E. *A Teoria Cartesiana da Verdade*. São Paulo: Unijui/Humanitas, 2005.

FRANKFURT, H. *Demons, Dreamers and Madmen*. New York: The Bobbs-Merrill Company, 1970.

GUÉROULT, M. *Descartes Selon l'Ordre des Raisons*. Paris: Aubier, 1953. 2v.

LEVY, L. “Ainda o cogito: uma reconstrução do argumento da segunda meditação”. In: *Lógica e Ontologia: ensaios em homenagem a Balthazar Barbosa Filho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2004, p. 209-231.